

## مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني

(1173 هـ - 1250 هـ / 1758 م - 1834 م)

بقلم : محمد ابن الطيب

### تمهيد

النهضة العربية الحديثة موضوع استأثر باهتمام الدارسين وما يزال، رغم أنهم قد أشبعوه درسا وتحليلا ونقدا ولعلّ مردّ ذلك إلى أنّ الحلم النهضوي مازال إمكانا لم يتحقق ومشروعاً لم يكتمل. ومن المسلّمات التي يكاد ينعقد عليها إجماع المهتمّين بالنهضة العربية الحديثة الإقرار الشائع بأنّ مبعثها الحملة العسكرية البونابرتية التي سرعان ما استحوّلت إلى صدمة حضارية بشرّت بيقظة فكرية فأسلمهم هذا التعليل إلى التسليم بأنّ الخطاب النهضوي في جملته لم يكن سوى جواب عن التحدّي الغربي<sup>(1)</sup> فالنهضة العربية الحديثة إنّما انبثقت عن الالتقاء بالآخر الغربي الغازي المتحدّي. وقد اعتنى الدارسون بأدب الرحلات اعتناء خاصاً لما

---

(1) انظر على سبيل المثال : محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط. 3، بيروت، دار الطليعة، 1988، ص. 18 وص 137 ومحمد القاضي وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحية عند العرب في عصر النهضة، تونس دار الجنوب، 1992، ص 25، حيث يقولان : « كان القادح لنهضة العرب واحداً، وهو الاتصال بأوروبا.. »

كان لها من عميق الأثر في حفز همم الرّحالة العرب المحدثين إلى الإصلاح بسبب ما عاينوه في أرجاء أوروبا من معالم التمدّن ومظاهر التطور<sup>(2)</sup>.

وليس سبيلنا تفنيد هذا الرأي الشائع ودحضه، ففيه من القوة والسّداد ما يحملنا على التسليم به والاعتناع بصحّته لاستناده إلى أسس تاريخية ثابتة، ولكن ذلك لا يسلمنا إلى الإذعان إلى صوابه، والاطمئنان إلى إطلاقه؛ ولا يحول بيننا وبين تعديله وتخصيص عمومته كما يقول الأصوليون. إذ من الغلوّ في الرأي عندنا قصر عوامل النهضة العربية الحديثة على العنصر الخارجي وحده؛ ذلك أن التحولات الفكرية والاجتماعية أعقد من ذلك وأغنى وأشدّ استعصاء على الضبط إن توّسل إلى تفسيرها بعامل وحيد، فليس من الصواب عندنا أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها، فنهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنه لا يكون لفكرة من الأفكار سلطان على نفوس الناس إلّا إذا كانت تمتّ إليهم بسبب، فإذا جاء العامل الخارجي أيقظها، ولكنّه لا يخلقها خلقا ولا ينشئها إنشاء.

والذي عندنا أنّ عوامل النهضة العربية الداخلية، وإرهاصاتها الذاتية التي أنبأت بها ودّت عليها لم تستر عناية الدّارسين إلّا قليلا ولم يتّح لها حظّ من الاهتمام يضارع أهميّتها؛ وهو ما حملهم على إسناد مشعل الرّيادة وقصب السبق إلى أمثال رفاعة الطهطاوي<sup>(3)</sup> (ت. 1873م) وجمال

---

(2) انظر مثلا : نازك مابيارد، الرّحّالون العرب والغرب في النهضة العربية الحديثة، بيروت، مؤسسة نوفل 1979. ومحمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فصل مفهوم الرحلة، سلسلة موافقات عدد 8، تونس الدار التونسية للنشر، 1992، ص 37 - 42.

(3) انظر مثلا ، محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، القاهرة، د.ت.

الدين الأفغاني<sup>(4)</sup> ومحمد عبده (ت. 1905 م) من رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر، رغم أن بواذر البقطة العربية كانت أقدم ودعوة النهضة كانت أسبق وراية الإصلاح كانت أعرق في المجال الديني خصوصا؛ كيف لا والحركة الوهابية السلفية التي انطلقت تقاوم رواسب الوثنية في الحجاز سنة 1747 وحاولت أن تكتسح سائر البلاد الإسلامية شاهدة على ذلك؟ فهي على حدّ تعبير محمد إقبال، أولى نبضات الحياة في الإسلام الحديث<sup>(5)</sup>. ورغم إقرار بعض الدارسين بذلك، فإنهم سرعان ما رجعوا إلى القول بالقادح الوحيد وهو الاتصال بالغرب<sup>(6)</sup>.

إنّ همة الإصلاح قد نمت وركت وآت أكلها تجديدا وتنويرا عند شيوخ من رجال الدين التقليديين قبل حملة نابوليون، رغم أنّهم لم يغادروا أوطانهم إلى أوروبا ولم ينبهروا بمنجزاتها الحضارية الجديدة، بل لعلمهم لم يسمعوا عنها قليلا ولا كثيرا، وقد صحّ منهم العزم على إصلاح أمّتهم وانتشالها من درك الانحطاط والتقليد إلى يفاع الاجتهاد والتجديد، ولا

(4) محمد سالم مذكور، جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق، القاهرة 1937. وانظر أيضا، ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 - 1939)، تعريب: كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، 1968، الفصل الرابع، حيث يتحدّث عن الجيل الأول للنهضة، ص 89 وما بعدها.

(5) تجديد التفكير الديني في الإسلام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955، ص 175.

ولا بدّ من التنبيه في هذا المجال إلى أننا نعتبر الحركة الوهابية علامة من علامات البقطة العربية الحديثة في ميدان معيّن هو الإصلاح الديني وفي مجال منه مخصوص هو مقاومة الخرافات والبدع كتقديس الأضرحة والأولياء وما إلى ذلك، أما تنظير محمد بن عبد الوهاب وفقهاء مدرسته وما فيه من تطويع للدين خدمة لأغراض السياسة الظرفية واعتماد قوة السلاح وسيلة لفرض المذهب، وامتدادات الوهابية في الحاضر والمنظومة الفكرية التي نشأت عنها والنظام السياسي الذي انبثق منها، فموضوع آخر -

(6) القاضي / صولة، الفكر الإصلاحية عند العرب في عصر النهضة (مرجع مذكور)، قارن بين ص. 15 وص. 25.

يمكن أن يعزى ذلك منهم إلى «الآخر الغربي، باعتباره قادحا ومهمازا، ومن أبرز هؤلاء الإمام الشوكاني<sup>(7)</sup>».

في هذا السياق الحضاري العام تدرج دراستنا لقضية الاجتهاد عنده، وغايتنا المساهمة في الكشف عن جانب من فكر رائد مغبون، قد غمط حقه في الريادة ولم يحظ فكره بما يستحق من العناية<sup>(8)</sup>، إذ لا تكاد تجد له ذكرا عند سائر من كتب عن النهضة العربية الحديثة، رغم أنه يعد بحق في طليعة المجددين ومقدمة المصلحين في العصر، الحديث، وربما يرجع هذا الإهمال إلى أن مساهمة اليمن في النهضة العربية الحديثة لم تأخذ حقها من الدرس، فلعل اليمن، موطن الشوكاني، كان منغلقا على نفسه فلم يتح للدارسين أن يعرفوا الكثير عن الحركة الفكرية هناك، ولذلك شاع

- 
- (7) انظر ترجمته في : قاسم غالب، من اعلام اليمن شيخ الإسلام المجتهد : محمد بن علي الشوكاني، القاهرة، مطبعة الاهرام التجارية، 1969، ص 7.
- الشوكاني، البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع، ط1، القاهرة، مطبعة السعادة، 1348 هـ، ج2، ص 214.
- الشوكاني، ذكريات الشوكاني (رسائل للمؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني)، تحقيق صالح رمضان محمود، بيروت دار العودة، 1983، ص 13.
- أحمد محمود صبحي، الزيدية، ط2، الإسكندرية: الزهراء للإعلام العربي، 1404 هـ / 1948 م، ص 539.
- عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت، ص 472.
- أما أحدث ترجمة له وأشدّها استفاضة فقد أنجزها : حسين عبد الله العمري، وقد تجاوزت 120 ص، ضمن كتابه : الشوكاني رائد عصره، ط1، دمشق دار الفكر، 1411 هـ 1990 م، ص 17 - 138. وقد كشف في هذا الكتاب عن جوانب متعددة من شخصية الشوكاني وفقهه، غير أن حفظه في ذلك لم يعدّ الجمع والتلخيص في الأغلب الأعم.
- (8) الدراسات عن الشوكاني قليلة وتكاد تكون مقصورة على بعض الباحثين اليمنيين الذين صرفوا جانباً من عنايتهم إلى آثاره دراسة وتحقيقاً، فكان الشوكاني موضوع جزء من رسالة دكتوراه في تاريخ اليمن في القرنين 18 و19 اختار فيها صاحبها وهو حسين بن عبد الله العمري الشوكاني رائدا لهذا العصر وقد ذكر الكاتب أنه نشرها بالانكليزية، انظر المرجع المذكور أعلاه، ص 10.

عندهم الحديث عن «مثلث» للنهضة العربية الحديثة يشمل الشّام ومصر والمغرب العربي فحسب.

وقد يحسن أن ننبّه في المجال إلى أن بعض الذين أشاروا إلى الشوكاني عرضاً في سياق حديثهم عن قضية الاجتهاد، قد أساءوا إلى فكره وإن عن غير قصد<sup>(9)</sup>.

ومن دواعي اهتمامنا بهذه القضية أنها متينة الصّلة بقضايا الحداثة والتّحديث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فبقدر ما كان موضوع الاجتهاد راسخ القدم في التّراث قد أشيع درسا وتقنيا، كان همّا معرفياً متجدّداً ومازال من أخطر المواضيع في الفكر الإسلامي.

ورغم أن التّأليف في الاجتهاد على غاية من الغزارة، فإنك تلاحظ في غير عناء أن بعضها يكرّر بعضاً، فبقي المحدثون عالة على الأقدمين في الأغلب الأعمّ وعزّت الإضافة الإبداعية.

ثم إن قضية الاجتهاد كانت من الثوابت المركزية في فكر الشوكاني وفي صلب مشاغله وطليلة اهتماماته، فهي جديرة بالنّظر فيها نظراً منهجياً يعيد صياغتها ابتغاء الكشف عن معالم الجدة وعناصر الطّرافة والإبانة عن مظاهر الضّعف وملامح القصور. ومن ثمّ لن يعدم البحث

---

(9) لا يفوتنا في هذا السّياق أن نشير إلى شاهد اقتبسه كمال عمران من كتاب للشوكاني بعنوان «القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد، وفحواه تشريع للتقليد واحتجاج له واستدلال على صحّته. ومنه يفهم القارئ أن الشوكاني منخرط في زمرة المدافعين عن التقليد. ولكن هذا القول الذي نسبّه الباحث إلى الشوكاني في سياق حديثه عن التقليد سبباً من الأسباب التي أدّت إلى سدّ باب الاجتهاد. قد أورده الشوكاني على لسان مناصري التقليد تمهيداً للردّ عليهم، فهم الذين سخر كل إمكانياته العلمية وقوّته الاحتجاجية للتصدّي لهم والتشنيع عليهم ودحض أباطيلهم في سائر مؤلفاته - (انظر: الإبرام والنقض: قراءة في الشفافة الإسلامية، سلسلة: موافقات عدد 7، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992، ص 165.

إشارات وتنبيهات تتضمن بعض المقارنات مع بعض الأصوليين السابقين للشوكانبي واللاحقين.

ولا بد من التنبيه إلى أن مناط اهتمامنا هو التنظير للاجتهاد ولا يتعلق بالاجتهاد التطبيقي، فذاك موضوع آخر لعل في هذا البحث ما يصلح أن يكون تمهيدا لدراسته.

فكيف نظر الشوكانبي للاجتهاد ؟ ما هي محدّداته ومجالاته ؟ وما هي بواعثه ومبرراته ؟

## I - الاجتهاد : محدّداته ومجالاته

ضبط الشوكانبي حدّ الاجتهاد في كتابه : «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول».. وقد جرى الأصوليين السابقين في تأخيرهم الحديث عن الاجتهاد وما يتصل به من مباحث إلى خواتيم كتبهم بعد الفراغ من الكلام على الأصول الرئيسية، فلم يكن الاجتهاد عندهم أصلا من الأصول وإنما هو طريقة استنباط الأحكام من تلك الأصول بالنظر<sup>(10)</sup>.

وقد انطلق في حدّ الاجتهاد - على عادة الأصوليين - من الجذر الاشتقاقي (الجهد) ومن المفهوم اللغوي في أصل معناه هو المشقة والطاقة، فالاجتهاد لغة يختص بما فيه مشقة، وهذا القيد اللغوي يخرج ما ليس فيه مشقة. ثم سلك بعد ذلك مسلك التدريج الواضح في استعراض الحدود المقررة للاجتهاد في أمّهات كتب الأصول السابقة<sup>(11)</sup>، فلم يكده يغادر منها شيئا، وهو يوثق الأقوال، فينسبها إلى أصحابها حيناً، ويهمل ذلك ويكتفي

(10) نبّه إلى ذلك : عبد المجيد الشرفي في دروسه إلى طلبة التبريز، قسم العربية، السنة الجامعية 1992 - 1993.

(11) انظر مثلاً : فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ط. 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 هـ / 1988 م، ج 2، ص 489. وهو كثيراً ما يحيل عليه.

بالقول مثلا، قال بعض الأصوليين، وزاد بعضهم، أحيانا، وهو لا يتبع في استعراض الأقوال ترتيبا تاريخيا، بل يعددها واحدا واحدا، متحرّيا الدقة في الحدّ، حتّى يحيط المفهوم بموضوعه ولا يدخل فيه ما ليس منه.

ومن ثمّ بأن حرصه على الضبط الاصطلاحيّ والتقييد المفهوميّ. وهو ينزع في ضبط الحدّ إلى التدرّج التعاقبيّ والترتيب التفاضليّ في مستوى تمحيص دلالة المصطلح وتمكّنه في الاصطلاحية، فكلّما ذكر قيّدا من القيود المعنوية أردفه بقيد آخر لمزيد الضبط والتّدقيق؛ فلم يكتف عند حدّ الاجتهاد بكونه : «استفراغ الوُسْع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط»<sup>(12)</sup> بل أضاف إلى هذا الحدّ لفظ «الفقيه، لأنّ بذل الوسع من غير الفقيه لا يسمّى اجتهادا عند أهل الاصطلاح.

ولم يقنع بهذا القيد، بل أردفه بقيد آخر إمعانا في الضبط وهو : «الظنّ، فأصبح الحدّ المرضيّ عنه جمعا ومنعا هو : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ»<sup>(13)</sup>.

لقد دلّ حدّ الشوكاني للاجتهاد على إحاطة تامّة بأقوال أهل الذّكر بخصوص المفهوم، وعلى حفظ لها وجمع واستيعاب، مع حسن تصرّف في عرضها عرضا تعليميّاً تجلّى في التدرّج من الخاص إلى الأخصّ ومن الدّقيق إلى الأدقّ وفي الحقّ أنّه رغم ذلك لم يتخلّص من المرجعية التقليديّة في ضبط حدّ الاجتهاد، بل بقي أسيرا لها، فقد حكم حدّه المختار ضابطان هما من المسلّمات التي رسخت في الضمير الجمعيّ الإسلاميّ منذ

---

(12) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص 220.

(13) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الشافعي (ت 204 هـ) مؤصل الأصول وهما : وجوب العمل بالظن في العمليات<sup>(14)</sup> ونفي الاجتهاد في القطعيات<sup>(15)</sup>.

ثم إن طريقته في ضبط الحد لا تكاد تختلف عن الطريقة التقليدية المتبعة، ولا تخرج عن مفهوم العلم بمعناه التقليدي، أي حفظ الأقوال واستيعاب الآراء، أما جهد العالم فيبقى محصوراً في نطاق الترجيح بين الأقوال أو تعديلها أو الانتصار لأحدها في أحسن الأحوال.

أما ما يتميز به الشوكاني في هذا الصدد فهو حسن التبويب، ووضوح التدريج، والحرص على التدقيق والتعليق على الحدود المقترحة، وحسن التخلص من حد الاجتهاد إلى حد المجتهد، وكان الحد الأول توطئة للحد الثاني : «وإذ عرفت هذا فالجهد هو الفقيه المستفرغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»<sup>(16)</sup>.

ويبدو المجتهد عند الشوكاني ذا ثقافة دينية محدودة، لا تعتمد الحفظ ! وهذا من مفارقات الأمور، فكان المجهد قد شدّ عن مفهوم العالم بالمعنى القديم، وهو الحافظ المستوعب لأقوال العلماء، ليصبح غير مطالب بأن يكون متبحراً في نصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وآراء الأسلاف<sup>(17)</sup>؛ ذلك أن الشائع في مصنفات الأصوليين الأقدمين إحاطة الاجتهاد الكامل بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد؛ فإذا بنا نجد الشوكاني يقنع للمجتهد بمعرفة متوسطة، لا تستحيل الإحاطة بها، بل هي في حيّز الممكن المتاح؛ فمجال اختصاص المجتهد ليس إلا معرفة ما يتعلّق بالأحكام من نصوص، ولا يشترط فيه أن يحفظها عن

(14) أنظر: الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار العلمية، دت، ص 401 وما بعدها.

(15) المصدر نفسه، ص 508.

(16) إرشاد الفحول، ص 220.

(17) المصدر نفسه والصفحة نفسها.



ظهر قلب، بل أن يكون بها عالما، وهي محدودة العدد لا تكاد تتجاوز الخمسمائة آية من القرآن. أما نصوص السنة فيكفي للعلم بها معرفة ما اشتملت عليه مجاميعها ومسانيدها التي ائتزم فيها مصنفوها الصحة، ولا يشترط استحضارها في الذهن، بل المطلوب أن يتمكن المجتهد من استخراجها من مظانها بالبحث عنها عند الحاجة. أما القدرة على التمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، فهي ضرورة للمجتهد لا محيد عنها. ومن ثم كانت الدراية بأحوال رجال السند وعلم الجرح والتعديل لا غنى عنهما.

ولكنه يعيد كرة أخرى أن حفظ رجال السند ليس شرطا بل الاعتبار أن يتمكن المجتهد من البحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة أحوال الرجال والعلم بما يوجب الجرح وما لا يوجب وما هو قاذح وما هو غير قاذح<sup>(18)</sup>

أما طريقته في بيان هذه الشروط فهي إيراد الأقوال المختلفة والآراء الشاذة؛ ثم الإدلاء بالرأي الشخصي وتقرير الحل المرضي في نزعة وثوقية لا تخفى، كقوله: «والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة»<sup>(19)</sup> ولا عجب في ذلك فتصنيف الكتاب قد أقيم على دعوى امتلاك الحق، وعنوانه شاهد على ذلك.

إن الجهاز النظري الذي اعتمده الشوكاني، والإطار التقليدي الذي تحرك فيه لم يمكنه من نقد جذري للمنظومة العتيقة وأنى له ذلك؟ فقد بقي أسيرا لمسلّمات رسخت في الضمير الجمعي الإسلامي منذ منات السنين، بحيث أصبح خلافها من باب غير مفكر فيه<sup>(20)</sup>.

(18) المصدر نفسه، ص 221.

(19) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(20) M. ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, Paris, éd. Maison neuve et la rose, 1984, p.307.

ولعلّ أهم هذه المسلّمات اعتبار السّنة مصدرا للتّشريع مضاهيا للقرآن، بل إنّ المتواتر منها هو والقرآن على رتبة واحدة، كما قرّر الشافعي<sup>(21)</sup> والغزالي<sup>(22)</sup> من بعده.

ومن ثمّ سار الشوكاني على شاكلة الأقدمين في الاحتفاء بعلوم الحديث والإلحاح على أهمّيّتها في مجال الاجتهاد<sup>(23)</sup>. وبذلك بقي أسير سلطة مرجعية أساسيّة حكمت الفكر الديني التقليدي عموما إنّها سلطة الأخبار المروية عن السلف<sup>(24)</sup>.

لقد كان مجهود الشوكاني مندرجا في سلك المصنّفات السابقة فهو استعراض للمواقف المختلفة والآراء المتعارضة بغاية انتخاب القول الحق وانتخال الرأي الصّواب والضرب صفحا عن مختلف الأقوال، ثمّ الإصداع بموقف شخصيّ هو في الأغلب الأعمّ توفيق بينها أو بين بعضها.

أمّا تقديم تصوّر جديد للمنظومة الأصولية فلم يكن ممكنا لأنّ الآلة النظرية عتيقة تقليديّة، قعدت به عن نفس البناء الأصوليّ الشامخ لتأسيس أصوليّة جديدة.

ورغم ذلك فإنّنا لا نعدم في هذا الجهد بعض ملامح الجدّة ومعالج الطرافة التي كانت استفادة قصوى من التّراث، فلم يبق المجتهد جمّاعة للعلوم حفاظة للأقوال بل، أصبح بحّانة قبل كلّ شيء، فالقدرة على

(21) الشافعي، الأم، بيروت، د.ت، ج7، ص 274.

(22) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت، د.ت، ج2، ص 392.

(23) من المفيد الرجوع في هذا السّياق إلى النقد الذي مارسه بعض المحدثين على السّنة مصدرا من مصادر التّشريع، من أمثال: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، سلسلة موافقات عدد 4، تونس الدار التونسية للنشر ص 160 وما بعدهما.

(24) انظر في هذا المجال، G. HOURANI, the basis of authority of consensus in Sunnit Islam, in: STUDIA, ISLAMICA XXI (1964), pp. 13-60.

استخراج الأحاديث من مواضعها من كتب الحديث عند الحاجة أهم من حفظها بدون اقتدار على استعمالها وكذلك العلم بلسان العرب فليس مشروطا فيه تبخر أهل الاختصاص، بل يكفي حصول الاقتدار على تفسير ما يرد في الكتاب والسنة من الفاظ غريبة، والأمر في ذلك هين ميسور، لأن الأنمة الذين اشتغلوا بها قد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه،<sup>(25)</sup>.

أما الأهم من ذلك فهو العلم بقوانين العربية نحوا وصرفا، بحيث يدرك المجتهد خواص تركيبها وما اشتملت عليه من دقائق المعاني ولطائف المزايا غير أن الطّريف في ضبط مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني هو توظيف مفهوم الملكة<sup>(26)</sup>، فالاجتهاد باعتباره عملية فكرية في الأصل يستوجب مهارة واقتدارا يمكنان من النظر في الدليل نظرا صحيحا ومن استنباط الأحكام استنباطا قويا، وتلك ملكة الاجتهاد.

ويكفي لحصول هذه الملكة الاطلاع على ما صنف في علوم الاجتهاد من مختصرات وكتب متوسطة، ولا يستوجب الإحاطة بالمطولات، على

---

(25) إرشاد الفحول، ص 221.

(26) وظف أحد أصولي الشيعة الإمامية المتأخرين هذا المفهوم في تعريفه للاجتهاد وقد فسّر الملكة على نحو يقارب ما أرادته الشوكاني، فقال : والمراد بالملكة هنا القوة الحاصلة للنفس على استنباط الحكم من دليله، انظر : محمد حسين الأصفهاني، الاجتهاد والتقليد، ط. 1. النجف، دار الكتب الإسلامية، 1957، ص 2.

وقد تواتر اعتماد مفهوم الملكة عند المعاصرين في تعريفهم للاجتهاد، انظر مثلا : وهبة الزحيلي الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404 / 1984، حيث يقول : الاجتهاد بالمعنى الاسمي أي كونه وصفا للمجتهد هو ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، ص 168.

أن اطلاع المجتهد عليها بما يزيده قوة في البحث وبصرا في الاستخراج وبصيرة في حصول المطلوب<sup>(27)</sup>.

فالاجتهد كسانر الملكات لا يتم إلا بطول الممارسة واستمرار الدربة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن؛ إنه مهارة تكتسب بطول المران وثاقب النظر ودقيق الخبرة لأنه نشاط للفكر لا كد للذاكرة وبما يدغم ذلك اشتراط الشوكاني على طالب الاجتهاد العلم بأصول الفقه لأنه عماد فسطاط الاجتهاد الذي تقوم عليه أركان بنائه<sup>(28)</sup>. ولذلك كان لزاما على المجتهد أن يكون طويل الباع فيه، وأن يطلع على مختصراته ومطولاته بأقصى ما تبلغ به طاقته ومن الطبيعي أن يكون الأمر على ذلك النحو، لأن علم أصول الفقه هو القواعد المنهجية الضابطة لعملية الاستنباط وعناصرها المشتركة وقواعدها الكلية، فهو الآلة النظرية التي بقدر صحتها تكون صحة الاستنباط، وبقدر حذقها والتمكّن منها تكون الإصابة أو التقصير.

إن اعتبار الاجتهاد ملكة ومهارة مكتسبة، قاد الشوكاني إلى القول بامتناع تجزئة الاجتهاد، وآيته في ذلك أن علوم الاجتهاد يتعلّق بعضها ببعض، ويأخذ بعضها بحجزة بعض<sup>(29)</sup>، والرأي عنده أن ثبوت ملكة الاجتهاد وتامها يجعلان المتمكّن منها مقتدرا على الاجتهاد في جميع المسائل وإن نقصت لم يقدر على شيء من ذلك، وفقد الثقة من نفسه لتقصيره، ومن ثم يفقد الاجتهاد ركنا ركيئا وشرطا مكينا وهو است فراغ الوسع وبذل الجهد إلى أن يشعر المجتهد بالعجز عن المزيد.

(27) إرشاد الفحول: ص 222.

(28) المصدر نفسه والصفة نفسها.

(29) المصدر نفسه، ص 225 والحجزة، متعبد الإزار، (انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي) ط. بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج 2، ص 171.

وفي الحق إنّ مخالفة الشوكاني للرأي الشائع عند جمهور الأصوليين وهو قولهم بجواز تجزئة الاجتهاد، مردّها إلى مفهوم الملكة نفسه باعتباره مقولة كيفية بسيطة غير قابلة للتجزئة، ومن ثمّ فالتسليم بإمكان التجزئة في الاجتهاد يقضي إلى التسليم بوقوع التجزئة في الملكة وهو محال<sup>(30)</sup>.

فالمجتهد عند الشوكاني مطلق أو لا يكون، فهو الذي أوتي الملكة التامة التي تمكّنه من استنباط جميع الأحكام من أدلتها وأصولها المعتبرة. وقد قال بقول الشوكاني بعض المحدثين، فرفضوا التجزئة في الاجتهاد، إذ لا يمكن عندهم تصوّر مجتهد في أحكام العبادات وغير مجتهد في أحكام المعاملات، أو مجتهد في أحكام العقوبات وغير مجتهد في أحكام الموارث، فالاجتهاد ملكة أي قدرة وأهلية تمكّن صاحبها من استنباط الأحكام الشرعية التي لا نصّ فيها من أدلتها المنصوص عليها بعد فهمها فهما دقيقاً<sup>(31)</sup>.

وقد يحملنا هذا النحو من النظر عند الشوكاني على الاستغراب إذا ما أدركنا أنّه قد جعل نصب عينيه تيسير سبل الاجتهاد وتسهيل طرائقه وما من شكّ في أنّ القول بتجزئة الاجتهاد يخدم هذه الغاية التي رام بلوغها لا سيما والقائلون بتجزئته أكثر وأشهر، منهم الغزالي (ت. 505 هـ) وفخر الدين الرازي (ت. 606 هـ) وابن قدامة المقدسي (ت. 620 هـ)؛ ثمّ كيف يمكن للشخص الواحد مهما أفرغ وسعه في طلب العلوم الشرعية أن يحيط بها علماً فيكتسب اقتداراً على الإدلاء بدلوه في كل ما يعرض من أمر، إن مجال الخطأ عندئذٍ أوسع من مجال الخطأ عند المجتهد

(30) انظر المهدي فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهيّ في الإسلام، بيروت، دار الطليعة 1987، ص 16.

(31) انظر مثلاً، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط. 7، القاهرة، 1956، ص 262.

المتخصص، ثم إن موارد استنباط الأحكام ليست واحدة، بل متغيرة؛ ومن ثم فإن ملكة الاستنباط في كل حكم هي جزء من ملكة الاستنباط العامة. إن مجارة الشوكاني في منع تجزئة الاجتهاد يقود ضرورة إلى ادعاء علم المجتهد بجميع الأحكام الشرعية وهذا ممتنع الحصول بدليل أن كبار المجتهدين كمالك (ت. 197هـ) والشافعي (ت. 204هـ) قد سنلوا عن مسائل فأجابوا عن بعضها ولم يجيبوا عن أكثرها<sup>(32)</sup>.

ورغم ما أبديناه من اعتراضات على الشوكاني، فإنه لا مناص لنا من الإقرار بأن النهج الذي سلكه في تيسير شروط الاجتهاد وتهوينها يبقى فذاً متميزاً وهو لا يعدو أن يكون توطئة لقضية كانت شغله الشاغل وهي مقاومة الفكرة الشائعة القائلة بانسداد باب الاجتهاد وإمكان خلو الزمان من مجتهد<sup>(33)</sup>. فقد سعى في سائر تصانيفه إلى تنفيذ كل المزاعم التي تُفضي إلى هذا القول، وإلى دحض كل الشبهات التي تتعلق به ليخلص - بعد المقارنة بين جهود السابقين للحصول على رتبة الاجتهاد وجهود اللاحقين - إلى موقف متميز يرى أن الاجتهاد ميسر للمتأخرين تيسيراً لم يتح للمتقدمين؛ فالعلوم قد دوت وهي في متناول من أراد اكتسابها ويمكن لطالب الاجتهاد أن يحصل ما يحتاج إليه من معارف في أقل قدر من الجهد إذا قيس بجهد السابقين الذين كانوا يتجشمون الأسفار ويجوبون الأقطار بحثاً عن الرويات والآثار، بينما يمكن للمجتهد المتأخر

(32) يقول ابن قدامة المقدسي: «ليس من شروط الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل. بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها». روضة الناظر وجنة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ط 1. بيروت دار الكتاب العربي، 1981، ص 320.

(33) قد فند الزركشي من قبل حجج القائلين بخلو العصر من مجتهد في كتابه «البحر المحيط (مخطوط دار الكتب بالقاهرة) وقد أحال عليه الشوكاني في إرشاد الفحول، ص 224. (نقلاً عن وهبة الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية)، (مراجع مذکور) ص 179. وقد خص السيوطي هذه المسألة بتأليف مستقل عنوانه: «الرد على من أدخل إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض». تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1985.

أن يحيط بعلوم الاجتهاد وأن يحصل ما يبتغي منها في غير كلفة ولا عناء.

وإمعانا في الدفاع عن هذه الفكرة ألف الشوكاني كتاب «البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع» حاول فيه أن يثبت أن القرون المتأخرة قد عَمَرَتْ بالعلماء المجتهدين وأنه لم يَخْلُ منهم قرن من القرون، فهو يرى «أن خلوق العصر من أمثالهم يعني ضياع الشريعة وذهاب الدين، والله قد تكفل بحفظ دينه، بل إن المنصف يرى أن في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العصور المتقدمة»<sup>(34)</sup>.

هكذا يصل الشوكاني ما انقطع بين المتقدمين والمتأخرين وهو ما يجعله في زمرة المجتدين الذين من أبرز سماتهم المشتركة محاولة وصل اللاحق بالسابق مع محاولة فتح الآفاق لرؤية جديدة للقضايا والمشكلات<sup>(35)</sup>.

وإن من مهمات النتائج التي يمكن استخلاصها من خلال هذا النحو من التفكير، تصوّر الشوكاني لحركة العلوم، فهي تواصلية تطورية، إذ أتيج للأصوليين المتأخرين من المدونات أكملها وأتمها، لأن المعرفة تواصل وتراكم وإضافة مستمرة، ومن كان له إلمام بعلم التاريخ واطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتدّه أهل العلم في الاجتهاد<sup>(36)</sup> فالعلم شأنه شأن منطق الحياة في ازدياد مستمر وتراكم

(34) الشوكاني، البدر الطالع، ص. 2 - 3.

(35) انظر مقال المستشرق (DOROTHEA KRAWWLSKY) الإسلام والإصلاح المنشور بمجلة الاجتهاد العدد المذكور آنفاً ص 108.

(36) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 223. وانظر أيضاً البدر الطالع ج 2، ص. 84 - 85. والقول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، القاهرة، د.ت. ص. 26 - 27.

متواصل، واللاحق يفيد من السابق ويسعى إلى تحقيق الإضافة الإبداعية، والعلم في تقدم دائما وأبدا نحو مرتبة من الكمال نسبية<sup>(37)</sup> ولا يذهبن في وهما أن هم الشوكاني هو تقويض المنظومة الأصولية، كلاً، إنما هم تحقيق الحق، منها؛ فليس نقده موجتها إلى أسسها وثوابتها، وإنما إلى ما تخللها من ضعيف الآراء ومتهافت الأقوال، فالنقد لا يأتي عليها من القواعد، وإنما هو أشبه بعملية ترميم وإعادة ترتيب من الداخل، فنزعت إصلاحية لا تأسيسية جذرية.

إن هذا الموقف الفذ الذي رفع شعار الاجتهاد، قد سار في الآفاق وانتحل سائر من جاء بعد الشوكاني ورفع راية الاجتهاد في إطار المشروع النهضوي الإصلاحية بوجه عام، فمن ذلك مشاهير رواد النهضة العربية الحديثة مثل جمال الدين الأفغاني<sup>(38)</sup> ومحمد عبده<sup>(39)</sup>.

---

(37) من المفيد المقارنة مثلاً بموقف الشاطبي من حركة تطور العلوم، فهو يراها تراجعية، إذ يقول في المواقف في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، 1975، ج 1، ص 27، «أعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين وعلومهم في التحقيق أفتقد».

(38) انظر مثل ما يرويه عنه تلميذه، محمد باشا الخزومي في كتابه، خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت 1931، بخصوص إنكاره سد باب الاجتهاد، ص 177 وما بعدها. وانظر دعوته إلى فتح باب الاجتهاد وإلى محاربة التقليد في الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1968، ص 256.

(39) وهو بجاري شيخه الأفغاني في الدعوة إلى اعتماد العقل في فهم الشريعة وإلى التحرر من ربة التقليد وفسح المجال واسعاً أمام الاجتهاد. انظر، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق، محمد عمارة، بيروت 1976، ج 4، ص 414. وانظر رأيه في الاجتهاد ونماذج من اجتهاداته في عبد النعم النمر، الاجتهاد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 233 - 241.

وعن مفهوم الاجتهاد عند التيار السلفي عموماً انظر المرجع المذكور،

HIMMICH BEN SALEM, DE la Formation idéologique en Islam : Ijtihad et Histoire, Art. l'effort idéologique du mouvement Salafi, p.p. 193-210.



وما زال صدى هذا الموقف يتواتر في كل ما كتب عن الاجتهاد وما يكتب إلى أيامنا هذه ؛ فقد استقرّ الرأي على أنّ الاجتهاد حقّ ثابت في الإسلام لكل من يأنس من نفسه أهلية البحث والنظر، يستوي في ذلك الرجل والمرأة والحاكم والمحكوم، فليس من شأن الإسلام أن يخصّ أحدا بحق الاستثناء في تفسير النصوص الدينية، بل الحقّ ممنوح لكل مسلم يتحرّى دينه ويملك أبسط أدوات البحث<sup>(40)</sup>.

وإذا كان النظر في محددات الاجتهاد عنده قد أسلمنا إلى وجوه من الجدة وجوانب من الطرافة قد ألمعنا إليها، فإن تأملنا في مجالات الاجتهاد عنده يكشف لنا أيضا عن خصوصيات في التناول خرج بها عن السائد عند جمهور الأصوليين، رغم أنّه بقي أسير مسئلة راسخة في الضمير الجمعيّ الإسلامي وهي أنّ لا اجتهاد مع النصّ، وإن كانت مقولة فضفاضة تحتاج إلى غير قليل من النقد والضبط كما سنرى ؛ ومن ثم بقي مجال الاجتهاد عنده فيما ليس فيه نصّ، وهو المفهوم التقليدي للاجتهاد كما رسخ في السّنة الثقافية الإسلامية<sup>(41)</sup>.

- 
- (40) أنظر مثلا : - عبد التّعال الصّعيدي. في ميدان الاجتهاد، القاهرة، د.ت، ص 29.  
 - محمد مصطفى المراغي. الاجتهاد في الإسلام، سلسلة الثقافة الإسلامية، عدد سبتمبر، 1959، ص 19.  
 - محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط 7، بيروت، دار الشروق، 1974، ص 567 - 568.  
 - ابراهيم عباس الزروي، نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الشروق، 1983، ص 42.  
 - محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والمعقائدية، الكويت، نشر جامعة الكويت 1974/1393، ص 424.  
 - عبد المنعم النمر، الاجتهاد، (مرجع مذكور)، ص 110 - 111.  
 ولكن هذا الرأي رغم ذبوعه بقي نظريا - في تقديرنا - وهو لا يبدو أن يكون تشبشا بالمثل الأعلى الإسلامي، ولم يجد طريقة إلى المارسة العملية -  
 (41) أنظر عبد المجيد الشرفي ؛ الإسلام والحداثة (مرجع مذكور)، ص 170.

وإذا كان الأصوليون قبل الشوكاني يجمعون على أن لا يكون الحكم المستنبط مخالفا للإجماع، فإن ما يميز اجتهاد فقيه صنعاء هو أن مجال استنباط الأحكام هو الأدلة النصية مباشرة، ولا اعتبار عنده للإجماع لأنه لا يقول بحجتيه، بل ينكره أصلا من الأصول ولا يعتبره دليلا شرعيا. على فرض إمكانه، لعدم ورود دليل على حجتيه<sup>(42)</sup> وهو يراه متعذرا من الناحية الواقعية، نظرا إلى اتساع البلاد الإسلامية وكثرة الحاملين للعلم وتعذر حصر عددهم وسكوت بعضهم تقية وخوفا على النفس من الأذى. وقد فتد حجج إجماع أهل المدينة<sup>(43)</sup> الذي يقول به المالكية، بل إنه - رغم زديته - لم يقل بإجماع أهل البيت<sup>(44)</sup>.

وفي الحق إن إنكار الإجماع أصلا من أصول الفقه موقف قديم اشتهر به النظام المعتزلي (ت. 220 هـ أو 230 هـ)<sup>(45)</sup>. فالشوكاني بإنكاره حجة الإجماع إنما يحيي موقفا استقرت السنة الثقافية على خلافه. وقد وقف الموقف نفسه من القياس فلم يعدّه دليلا شرعيا تقوم به الحجة على أحد من عباد الله، ولا جاء دليل شرعي يدل على حجتيه. وهو يرى أن لا معنى لكمال الدين المصرّح به في الآية «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»<sup>(46)</sup> إلاّ وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إمّا بالنصّ على الجزئيات أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة<sup>(47)</sup>.

(42) انظر تفنيده لحجج المتصرين للإجماع في : إرشاد الفحول، ص. 65.

(43) المصدر نفسه، ص. 72.

(44) المصدر نفسه، ص. 74.

(45) انظر تنفا من آرائه في : فخر الدين الرازي، المحصول (مصدر مذكور)، ج 2، ص 8 وما بعدها.

(46) المائدة 4/5.

(47) إرشاد الفحول، ص. 178.

أما إذا كانت العلة منصوفا عليها، فالدليل هو ذلك النص على العلة لا القياس لأن الشارع كآته صرح باعتبارها إذا وجدت في شيء من المسائل، من غير فرق بين كونه أصلا أو فرعا، ولكن أهل الأصول قد توسعوا في المساواة بين الأصل والفرع وأثبتوها بأمر هي عند الشوكاني محض خيال ليس على ثبوته آثار من علم<sup>(48)</sup>. ويرجع انكاره للقياس إلى أن كثيرا من أهل الرأي قد عدلوا إليه وقدموه على الآيات والأحاديث أحيانا.

إن الاجتهاد في تصوّر فقيه صنعاء ينبغي أن يبقى اسما على مسمى، أي بذلا متواصلا للجهد وإجهادا للنفس بالرجوع إلى النصوص نفسها بحثا فيها عن حكم النازلة المستجدة، لا تقليدا متقاعسا، وهو بذلك يستعيد مفهوم ابن حزم الأندلسي (ت. 456 هـ) للاجتهاد<sup>(49)</sup>.

ولا يذهبن في الوهم أن الشوكاني يقصر الاجتهاد على النظر في الكتاب والسنة وحدهما لاستخراج الدليل، بل الاجتهاد عنده يعتمد الأصول العملية مثل : البراءة الأصلية وأصالة الإباحة، وبذلك يفتح باب المباح على مصراعيه مثلما فعل ابن حزم من قبل<sup>(50)</sup>.

(48) انظر استعراضه لحجج المثبتين للقياس ودحضها في المصدر نفسه، ص. 177 وما يليها، وانظر أيضا : أدب الطلب ومتهى الأرب، تحقيق عبد الله الحبشي، صنعاء، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، 1979، ص.ص 164 - 166.

(49) قارن بمفهوم الاجتهاد عند ابن حزم في : النصف بن عبد الجليل، أصول الفقه بين ابن حزم والآمدي، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1984 (مرقونة).

وانظر أيضا : سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالغرب والأندلس، ط. 1 والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1986، ص. 104.

(50) إرشاد الفحول، ص 177.

وانظر بخصوص توسيع دائرة المباح عند ابن حزم : محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، نقد العقل العربي 2، ط. 1، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1986، ص 541.

إن حركة الشوكاني الاجتهادية في القرن الثالث عشر الهجري تماثل حركة ابن حزم في القرن الخامس الهجري، فقد جعلت كبير أهدافها أن تعيد للاجتهاد دوره المركزي في البحث الفقهي وكانت ثورة على التقليد الفقهي الذي تلقى بالقبول التام أقوال شيوخ المذاهب، وكانت انتصاراً للاجتهاد النقدي الحرّ ورجوها إلى النبايع الأولى ومحاولة جادة لإخراج الفقه من ركam المدونات والمختصرات والشروح والخواشي التي تردّي فيها بسبب جمود المقلّدين الذين أفرغوه من مضمونه الاجتهادي الأصلي ليستحيل إلى فتاوي تحفظ وتستعاد في كل التّوازل والمسائل.

إن الاجتهاد عند الشوكاني رجوع إلى الأصول واستنباط مباشر من الأدلة. فلا عجب أن نجده ينادي قائلاً: «والذي أدين به أنّه لا رخصة لمن علم من لغة العرب ما يفهم به كتاب الله ثم يقوم لسانه بشيء من علمي النحو والصرف وشر من مهمات كلية أصول الفقه في ترك العمل بما يفهمه من آيات الكتاب العزيز أو السنة المطهرة ولا يحل له التمسك بما يخالفه من الرأي سواء كان قائله واحداً أو جماعة أو الجمهور»<sup>(51)</sup>.

لقد فتح الشوكاني باب الاجتهاد على مصراعيه بل جعله واجباً على كل مسلم عاديّ أوتي قدرة على الفهم وملك أدواته، إنّه يروم تحريك العقول وتنوير الأذهان لتنفصل عن الضلالات والأوهام، إنّه يريد أن يطلق

(51) البدر الطالع، ج 2، ص 84.

قارن بما يقوله ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام»، القاهرة، د.ت، ص 862. «فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده والمأمي والعذراء المخدرة والراعي في شعث الجبال كما هو حرام على العالم المتبحر ولا فرق (-) ولا يختلفون في كيفية الاجتهاد فلا يلزم المؤمن إلا مقدار ما يستطيع عليه».

للعقول حرية الاجتهاد الشخصي المبني على الفهم الفردي لأصول التشريع<sup>(52)</sup>.

هكذا يكون البحث في محدّدات الاجتهاد ومجالاته عند الشوكاني قد أسلمنا إلى مقارنة دواعيه وبواعثه ومبرراته، ولكنها تحتاج إلى فضل بيان ومزيد شرح. فما الذي دفع فقيه صنعاء إلى تيسير سبل الاجتهاد بعد أن استصعبه السابقون واستوعروا طريقة واستبعدوا استجماع شروطه ؟

وما الذي دعاه إلى استسهاله وفتح مجاله أمام كل مسلم عادي ذي ثقافة دينية متوسطة ؟

لعلّ الرجوع إلى السياق التاريخي والحضاري الذي عاش فيه الشوكاني يكشف النقاب عن هذه العلل وتلك الأسباب.

## II - الاجتهاد ، بواعثه ومبرراته

من المعلوم أن النفوذ العثماني في اليمن لم يمتد طويلا بل استمرّ زهاء قرن من الزمان من سنة 1538 إلى سنة 1635، ثمّ سرعان ما تمتعت البلاد اليمنية باستقلالها الذاتي تحت حكم الأئمة الزيديين التي امتد نفوذهم في عهد الإمام المتوكل على الله : اسماعيل بن القاسم (1054 - 1087 هـ / 1644 - 1677م) فشمل عدن وحضرموت ومعظم تهامة. ثمّ سرعان ما دبّ الضعف في حكم أئمة صنعاء وأوفى على الانهيار بسبب التنافس

---

(52) قارن مثلا بتصور محمد رشيد رضا (ت. 1935) للاجتهاد وقصره على مجال المعاملات

فحجب وتخريجه في ما عداها. انظر. مجلة النّار / مجلد 34 (1928) وتعليق ،

J. JOMIER, Le commentaire coranique du MANAR, Paris, ed. Maison neuve, 1954, p. 104.

على الإمامة، وانعدام الاستقرار في نظام الحكم نفسه؛ وهو ما أدى إلى تشجيع الحكم المحليين في أرجاء اليمن على الانفصال والاستقلال.

ورغم جلاء العثمانيين عن اليمن فقد ظلوا مستمسكين بأنهم أصحاب الحق في البلاد اليمنية. وفي الجملة يمكن القول أن أحوال اليمن في تلك الحقبة كانت على غاية من التدهور<sup>(53)</sup>.

ولا يخفى أن ذلك الوضع السيء لم يكن مقصوراً على اليمن فحسب، بل كان عاماً يشمل اليمن وغيره من البلاد العربية الإسلامية التي كانت تترزح تحت ظلّ الحكم العثماني، يسيطر فيها الباشوات والبيكات والبايات والذآيات من الولادة الذين لم يكن لهم من همّ سوى الإثراء على حساب المستضعفين من الأجراء والفلاحين، قبل أن يفاجئهم فرمان العزل من الباب العالي. ولسنا في حاجة إلى مزيد بيان مظاهر الانحطاط العام الذي شهده العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الهجري فهو مفصل في مظانّه<sup>(54)</sup>.

ولم يكن اليمنيون في صقعهم الناني بمعزل عمّا يجري عند أشقانهم من الأمصار الأخرى، بل كان منهم من يتابع ذلك عن كثب، فمن ذلك

---

(53) عن تاريخ اليمن عامة وعن تلك الفترة خاصة، يمكن الرجوع إلى :

- حسين ن عبد الله العمري، مائة عام من تاريخ اليمن الحديث، ط2، دمشق، دار الفكر، 1988.

- أحمد فنجري، اليمن ماضيها وحاضرها، القاهرة، 1957.

- أحمد حسين شرف الدين، اليمن عبر التاريخ من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن العشرين، دراسة جغرافية تاريخية سياسية شاملة، القاهرة، مطبعة السّنة المحمدية، 1964.

- عبد الواسع بن يحيى الواسعي اليمني، تاريخ اليمن المسمى فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن إكذافاً، القاهرة، المطبعة السلفية، 1346 هـ.

(54) في وصف مظاهر الانحطاط الشامل في القرن 13 هـ، انظر على سبيل المثال عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام (مرجع مذكور)، ص.ص. 446 - 471.

مثلا ما نقرؤه في الخبر التالي عن تدهور الأحوال في مصر : « وفي يوم الخميس ربيع الآخر وصل الشيخ محمد عامر السندي من مصر وأخبر عن ضعف مصر وأنه لم يجد بها من يعرف الحديث ولا من يتعلق به وأن من العجب،<sup>(55)</sup> ».

ولم يكن الشوكاني بمنأى عن الأحداث الكبرى التي شهدها عصره، وإن ما أورده في مؤلفاته الكثيرة ليدلّ دلالة قاطعة على انفعاله بالأحداث التاريخية في زمانه، فمن ذلك الحملة الفرنسية على مصر خاصة، فقد كان لها أسوأ الأثر في نفسه إذ يقول متحدثا عنها : « إن الرزية العظمى والمصيبة الكبرى التي تبكي لها عيون الإسلام، والمسلمين هي استيلاء طائفة من الفرنجة يقال لهم الفرنسيين على الديار المصرية جميعا ووصولهم إلى القاهرة وحكمهم على من بتلك الديار من المسلمين وهذا خطب لم يصب الإسلام بمثله،<sup>(56)</sup> ».

ومن ذلك معاصرة الشوكاني للحركة الوهابية، وقد كان معجبا ببعض آراء الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت. 1206 هـ)، بل إننا نجد تقاربا بين عقيدة الشوكاني وعقيدة ابن عبد الوهاب<sup>(57)</sup>، قد يدلّ لبادئ الرأي على تأثره بالحركة الوهابية ولكننا عند التدبر نتبين أن هذا التقارب كان نابعا من روحه الاجتهادية الخاصة، وأنه مجرد توافق والتقاء بين

---

(55) بدر الدين الكبيسي، اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية (مخطوط) نقلنا عن مقدمة ديوان الشوكاني، أسلاك الجواهر، تحقيق : حسين بن عبد الله العمري، دمشق، دار الفكر، 1402 / 1982، ص. 15 - 16.

(56) البدر الطالع، ص. 23 - 24. وعن اهتمام الزرخين اليمنيين بالحملة الفرنسية على مصر (1213 هـ / 1798م) انظر : سيد مصطفى سالم، نصوص يمنية عن الحملة الفرنسية على مصر، القاهرة، 1975.

(57) انظر مثلا : نهيه عن الامتناع بصالحى الاموات أو اتخاذ قبور الأولياء مساجد في أدب الطلب، ص. 167 - 172.

مذهبين يصدران عن أصول واحدة هي الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، فإذا كان المبدأ واحدا كانت النتائج متشابهة بهذا نفسَ التقاءهما في الدعوة إلى تطهير الاعتقاد ومقاومة البدع<sup>(58)</sup>.

يترجّح لنا ذلك إذا ما علمنا أن الشوكاني قد تصدر للإفتاء وهو في سن العشرين، وأنه رغم إعجابه ببعض آراء محمد بن عبد الوهاب، فإنه كان يعارض المذهب الوهابي الحاكم في اعتماده قوة السلاح لفرض المذهب، لأنه لا يؤمن بمذهب يفرض بحد السيف.

ويرى أن المذهب الذي لا تدافع عنه الدلائل العقلية والحجج المنطقية مآله الفناء. وقد شارك بنفسه في معظم الأحداث المتعلقة بالحركة الوهابية، فكان يقابل مندوبيهم ويناقشهم ويرد عليهم ويعترض على وصمهم لمن يخالف تعاليمهم بالكفر<sup>(59)</sup>.

ولم تخل الحياة الفكرية في اليمن في تلك الفترة من دهره من بعض مظاهر الحيوية رغم قسوة الحياة وشيوع التعصب ووطأة الجمود وجناية التقليد، واعتناق البدع والاعتقاد في الخرافات والأضاليل، بل ربما كانت الحياة الفكرية حيّة يقظة بسبب تلك الأوضاع، ذلك أن التعصب والتزمّت بعيدان عن جوهر الفكر الزيدي<sup>(60)</sup> وقواعده العقلية، فبقدر احتفاظ الزيدية بتراث الاعتزال وفكره، كان أن انفتاحها على مدرسة أهل السنة في مختلف مراحل تطوّر الفكر الزيدي إلى عصر الشوكاني بل إن ظهور الشوكاني في عصر تدهور الفكر لدليل على حيوية الفكر

---

(58) ذكريات الشوكاني، ص 10.

(59) المصدر نفسه، ص 11. وعن علاقة الشوكاني بالحركة الوهابية، انظر، حسين بن عبد الله العمري، مائة عام من تاريخ اليمن الحديث (مرجع مذكور)، ص 127 - 141.

(60) عن الفكر الزيدي وخصائصه وعن تاريخ الزيدية، انظر الدراسة المستفيضة التي أنجزها محمود صبحي بعنوان: الزيدية (مرجع مذكور).



الزبيدي في الوقت الذي عقلت فيه سائر المذاهب فلم تنجب مثله، رغم أن اليمن ما كانت تعد آنذاك أحسن حالا من سائر الأمم الإسلامية إن لم تكن أسوأها.

لقد كان الشوكاني شاهدا على عصره وكان على وعي حاد بضرورة التغيير والإصلاح فكتب وهو بعيد عن الحياة السياسية، قبل أن يتصل بالحكام رسالة بعنوان : «الدواء العاجل في دفع العدو الصائل». يرشد فيها الحكام إلى ضرورة المحافظة على وحده اليمن ويبين السبيل الموفية على إصلاح المجتمع.

ففي رسالته تلك ضمن منهجه الفذ في الإصلاح الاجتماعي ومن أسباب تأليفه لتلك الرسالة تفكيره فيما أدى إليه الحال في اليمن من انتشار الفوضى وتعطل أسباب المعيشة بسبب الفوضى الإدارية التي عانى منها الشعب اليمني في العهد الإمامي نتيجة تضعف الحكم وترديه في أسوأ مهاوي الرذيلة<sup>(61)</sup>.

فهل ترانا نبتعدُ إن زعمنا أن دعوة الشوكاني للاجتهد وتيسيره لشروطه وتسهيله لأسبابه إنما تدرج في إطار مشروع نهضوي شامل يجعل لفقهِ صنعاء الأثر الكبير في مجال إصلاح الفكري الديني، ويجعله الرائد الأكبر للنهضة الدينية التي حمل لواءها جمال الدين الأفغاني وجماعته من بعده ؟

---

(61) انظر إذا شئت التفصيل : عبد الله الحبشي، دراسات في التراث اليمني، ط1. بيروت، دار العودة، 1977، ص. 55 وما بعدها وعن النزعة الإصلاحية عند الشوكاني، انظر : مقال حسين بن عبد الله العمري، الشوكاني مصلحا، المنشور بمجلة العربي / عدد 300 / نوفمبر 1983، وفصلا بالعنوان نفسه من كتاب المؤلف نفسه الشوكاني رائد عصره (مراجع مذكور) ص.ص. 117 - 138.

إن الوضع السائد في اليمن في تلك الفترة - وقد آتينا عن بعض جوانبه - كان قائما على استغلال الفقه وتسخيره لأغراض السياسة الظرفية ولمصالح السلطان. ولما رأى الشوكاني انزلاق فقهاء البلاط في متهاتات التقليد وتبرير المواقف غير الشرعية<sup>(62)</sup>. أصبح الانتصار للاجتihad الذي يعني العودة إلى الأصول والرجوع إلى منابع والثورة على التقليد استجابة منه لواجب الوقت ومهام المرحلة التاريخية وشعورا مرهفا بضرورة الإصلاح الشامل في واقع الانحطاط والجمود، وفي هذا الإطار نفهم حملته العنيفة على التقليد والمقلدين في سائر مؤلفاته<sup>(63)</sup>.

إن الاجتهاد الذي نادى به الشوكاني هو صورة من صور الوعي في الثقافة الإسلامية التي تحمل في ذاتها عناصر حياتها وعوامل بقائها مهما تالت النوايب وأدلهمت الخطوب<sup>(64)</sup>.

(62) انظر الشوكاني. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، حيث يفضح فقهاء البلاط في عصره وينتقدهم انتقادا لاذعا. ص. 19 وما بعدها. ومن المفيد الإشارة إلى أن هذا الكتاب قد طبع تحت هذا العنوان خطأ، بدليل أن الشوكاني يحيل عليه بعنوان : القول المفيد في حكم التقليد.. انظر إرشاد الفحول. ص. 236. وهو العنوان الصحيح بالنظر إلى محتوى الكتاب أيضا، إذ لم يتضمن إلا حججا للمقلدين ودحضا لأدلتهم وتسفيها لآرائهم وتشنيعا عليهم وغايته إقامة الدليل على حرمة التقليد.

(63) بالإضافة إلى المؤلفات التي أشرنا إليها في ثنايا هذا البحث، سعى الشوكاني إلى هدم التقليد وإبطال مقولة إيراد باب الاجتهاد التي يسميها، البدعة الشيطانية، في كل مناسبة مواتية في مختلف كتبه بما فيه تفسيره، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير، القاهرة 1349 / 1930، انظر على سبيل المثال، 167/1، 481 - 81/3، 198 - 2 353 - 447 - 396/3 - 418 - 43/4 - 46 - 550/5 - 553 - بل إنه قد خصصها بطائفة من القصاصد، انظر ديوانه، أسلاك الجواهر، ص. ص: 73 - 74 - 103 - 105 - 116 - 125 - 126 - 133 - 135 - 167 - 178 - 226.

(64) ننبه في هذا المجال إلى أننا لسنا على رأي الفضل شلق القتائل بأن، العرب كانوا دائما حملة الثقافة الإسلامية التي ظلت تتمتع بين أيديهم بحيوية لم تفقدها إلا في مرحلة لاحقة أعبقت الحملة التبليونية.. (مقالة المذكور، الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية)، ص. 23، وإلا بماذا نفسر ظهور الشوكاني في تلك الفترة وسائر رجال الإصلاح من بعده ؟

لقد انتهى الرجل إلى هذا الرأي في سن مبكرة، وكانت معالم الطريق أمامه واضحة لم تتعرج به ولم ينحرف عنها، وكانت كل تصانيفه وما أكثرها<sup>(65)</sup> في خدمة هذا الهدف الأسنى، وكانت اجتهاداته وفتاويه تطبيقاً لفهمه الشخصي للاجتهاد، بل إن نزعته الاجتهادية المطلقة أفضت به إلى رفض المذهبية أصلاً، بدليل أنه لم يتقيد بالمذهب الزيدي في كتابه : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار<sup>(66)</sup> بل صحح ما أداه إليه اجتهاده بالأدلة وزيف ما لم يقم عليه دليل، فثار ذلك حفيظة غلاة المقلدين والمتعصين للمذهب الزيدي فتعرض بسببه إلى الإيذاء والاضطهاد<sup>(67)</sup> ولكنه ظل يدعو إلى الاجتهاد لا يتقاعد عنه ويقاوم التقليد لا تعثره في ذلك فترة.

## الخاتمة :

وبعد، فرغم تسليمنا بأن الشوكاني بقي إماماً سلفياً سجيناً للموقف التقليدي الذي يحصر الاجتهاد فيما ليس فيه نص، فإنه لا مناص لنا من

(65) تزيد مؤلفاته عن المائة وفي ثبوت مؤلفاته ورسائله وفتاويه أورد عبد الله الحبشي 250 عنواناً (راجع مقدمة ديوان الشوكاني، أسلاك الجواهر).

(66) هذا الكتاب هو شرح وضعه الشوكاني على كتاب الأزهار في فقه الأنسة الأطهار، للإمام أحمد بن يحيى الرضى (764 - 840 هـ / 1362 - 1437 م) وقد كان هذا المتقن معول كل طلاب العلم المبتدئين والفقهاء من الزيدية في اليمن، انشاءً صاحبه وهو في السجن بين عامي (794 - 801 هـ / 1392 - 1398 م) وكان يسرب قطعاً خارج السجن. وقد جاء مختصراً بالغ التركيز ليسهل حفظه وتناقله وقد أضفت ظروف السجن والظلم حالة من القداسة عليه وعلى صاحبه.

أمّا السيل الجرار فقد صدر القسم الأول منه عن هيئة البحوث الإسلامية بالقاهرة عام 1390 هـ 1970 م بتحقيق جماعة من علماء الأزهر. ثم نشرته دار الكتب العلمية ببيروت كاملاً في أربعة أجزاء بتحقيق محمود إبراهيم زايد. سنة 1405 هـ / 1985 م.

(67) انظر وصفه لتلك الحقبة في : أدب الطلب، ص 30.

الإقرار - بعد ما يتّـأ - بأن فهمه للاجتهاد - على علاته - كان مستجيباً  
لواجب الوقت ولهمام المرحلة التاريخية التي عاش فيها<sup>(68)</sup>.

فهل ترانا نبعد إن زعمنا أن مفهومه للاجتهاد أشد استنارة وأعظم  
تفتحاً من كثير من المواقف السائدة في أيامنا هذه، على أن ذلك لا يمنعنا  
من إبراز بعض الهنات التي لم يكن ممكناً للشوكانبي أن يجتنبها لأنّه بقي  
أسير المرجعية التقليدية عموماً ولم يتخلّص منها بالكلية، وأنّي له ذلك ؟

ولعلّ أخطر هذه الهنات - في نظرنا - إهماله التام لمقاصد الشريعة  
الإسلامية شرطاً من شروط الاجتهاد مثلما قرر ذلك الشاطبي في  
موافقاته<sup>(69)</sup>، ذلك أن بقية الشروط الأخرى ثانوية وخادمة لهذا الشرط  
الرئيس الذي يمكن المجتهد من النهوض بعبء الاجتهاد، لأن المقاصد من  
السعة والشمول بحيث تستوعب المصالح الدنيوية والمصالح الأخروية مهما  
امتد بالناس الزمن<sup>(70)</sup>.

والظاهر أن الشوكانبي لم يطلّع على شيء من فكر الشاطبي أصلاً،  
إذ لم يشر إليه في مؤلفاته من قريب ولا من بعيد، ولعلّ السبب في  
ذلك بعد الشقة بين الأندلس واليمن وصدود الناس عن مؤلفات الشاطبي

---

(68) في هذا المجال يمكن الرجوع إلى : FAZLUR RAHMAN, Islam and modernity, Chicago, 1982: p:1-2. حيث يشير إلى أن مهمة المجتهد الصعبة تقوم على تحقيق التوازن الدقيق بين المحافظة والتجديد من أجل مواجهة العقبات الطارئة المتمثلة في الظروف المستجدة لقرن جديد بحيث يكون بمسئله أن يستوعب متطلبات العصر الجديد بدون تجاوز مبادئ الإسلام الأساسية.

(69) الموافقات ج.4، ص.105 وما بعدها .

(70) انظر محمد فتحي الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مقال منشور  
بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية عدد 8، بيروت، 1990، ص.ص. 229 - 230.

وإهمالهم لها طوال قرون عديدة بدليل أنها لم تلق العناية التي هي بها جديرة إلا في الأزمان المتأخرة<sup>(71)</sup>.

ثم إن حماسة الشوكاني للعودة إلى النصوص مباشرة قد أسلمته إلى ظاهرية تضارع ظاهرية أهل الظاهر أو أشد، وأدت به إلى الاستمساك بظاهر النص في الجملة فغدا من أكثر العلماء تشددا في ذلك، يكاد ينفرد به عن سبقه من فقهاء الإسلام حتى الظاهرية منهم<sup>(72)</sup>.

ورغم ما في دعوته إلى التعامل المباشر مع النصوص الدينية من محاولة التحرر من أسر المذهبية ومن ثقل الإرث الفقهي ابتغاء تجاوزه بالاجتهاد المشر، فإن إقصاء الموروث مستحيل التحقيق، لأن الشوكاني يباشر تلك النصوص وهو مثقل بالتراث الفقهي الأصولي الذي تشرّبه منذ صباه وتشكل عقله على منواله، فهو - وإن ادعى مباشرة النصوص بدون وساطة - إنما يفكر فيها من خلال ثقافته التقليدية. فلغة النصوص ليست بيئة بذاتها إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهمها وإنتاج دلالتها. ولذلك بقيت محاولة الشوكاني على ما فيها من جوانب إيجابية بالقياس إلى عصره - في حدود المنظومة الأصولية العتيقة غير خارجة عنها بالكلية، لأن محاولة الإصلاح والتجديد كانت بوسائلها ومن داخلها ولذلك كانت محدودة النتائج، قليلة الثمرات ولم تفلح في تأسيس أصولية جديدة تعتمد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهيم المعاني من ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، ولذلك لم يخرج اجتهاد الشوكاني عن القواعد الأصولية الكبرى التي وضعها الأصوليون قبله، وكل

---

(71) انظر بحثا في تفسير ظاهرة الإهمال التي مني بها الشاطبي في: عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، العدد نفسه، ص 25 وما يليها.

(72) انظر مثلا ما يورده في نجاسة الخمر في: السيل الجرار، ص 29.

اجتهاد في إطار تلك القواعد القديمة هو عندنا - اجتهاد تقليد لا اجتهاد  
بتحديد وإن أتى بفتاوي جديدة وتخريجات طريفة.

ولا يفوتنا في ختام هذا البحث أن نعبر عن استغرابنا من انحصار  
مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني وعند سائر الأصوليين القدامى والمحدثين  
فيما ليس به نص<sup>(73)</sup> ومن تحريمهم الاجتهاد مع وجود النص وغاية  
المساهل أن يُقرّ بإمكان الاجتهاد فيما فيه نصّ ظنيّ الدلالة<sup>(74)</sup> وقد ذهبوا  
عن أن كبار الصحابة - ومنهم عمر بن الخطاب خاصة - قد اجتهدوا في  
أمور كان النصّ فيها قطعي الثبوت والدلالة معا، وقدموا عليه رعاية  
المصلحة<sup>(75)</sup>.

---

(73) انظر من المحدثين مثلاً : - المهدي الوافي - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، نشأته وتطوره  
والتعريف به، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1984، ص 418.

- حسن مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة  
وبحوث أخرى) (مرجع مذكور)، ص 18.

- عبد العزيز عبد الرحمان الرشيد، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة  
الإسلامية، سلسلة من ينابيع الثقافة، عدد 5 (1984). في الوقت الذي يغلو فيه بعض  
الدارسين فيري الاجتهاد ظاهرة عامة تشمل كل الخطابات الايديولوجية في الإسلام  
ويرفض قصره على الجوانب الفقهي الاصولي. انظر حجته في المرجع المذكور ،  
HIMMICH BEN Salem, De la Formation idéologique en Islam, p.p. 24 - 25.

(74) عبد المنعم النمر، الاجتهاد (مرجع مذكور)، ص 31، وانظر أيضاً : محمد فتحي الدريني  
مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي (مقال مذكور) ص 224 - 225. وقد  
وسم النصوص الظنية بأنها النصوص التي تتضمن التغيرات وأن مجال الاجتهاد بالرأي  
فيها أوسع وأرجب أفقا أما القطعي من النصوص فلا تستبطن الأحكام منه.

(75) انظر نماذج من اجتهادات الصحابة أوردتها : عبد الحسين شرف الدين الموسوي في كتابه ،  
النص والاجتهاد، ط 3، تقديم محمد صادق الصدر، النجف، دار التعمان، 1964. وفيه يشنع  
عليهم من منظور شيعي إمامي لاجتهادهم مع وجود النص، وإذا كان اجتهادهم مع وجود  
لنص فهو محظور. انظر أيضاً أمثلة من تقديم الصحابة رعاية المصلحة الرأبحة مع  
وجود النص إذا تمارضا وذلك على طريق البيان أو التخصيص للنص في : عبد المنعم  
النمر، الاجتهاد (مرجع مذكور)، ص 110 وما يليها.

والغريب أن هذا الموقف الفذ الذي يقدم المصلحة الراجعة على النصّ قد ذهب إليه من الأصوليين الأقدمين : نجم الدين الطوفي (ت. 716 هـ / 1312م)<sup>(76)</sup> ولكنه لم يتلقَ بالقبول، ولم يحظَ بالذّيع، بل قوبل بالرفض والتشنيع حتّى من المحدثين<sup>(77)</sup>.

ولعلّ مرد الاستيحاش من الإقرار بدوران الحكم مع المصلحة<sup>(78)</sup> إلى خشية استغلال هذه الحقيقة الأصولية المهمة من قبل أدعياء الاجتهاد، فيتذرعون بها للتجرؤ على النصوص ومعارضتها باسم المصلحة، يبتغون الوسيلة إلى إرضاء أهوائهم والاستجابة لشهواتهم، ولكن ذلك لا يبرّر عندنا إنكار هذه الحقيقة الأصولية المهمة التي تبنى عليها الأحكام وتحلّ بها عويصات المسائل وعامضات النوازل، كيف لا ومقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس، لأنّ الله غنيّ عني العالمين<sup>(79)</sup> ومن ثم فإن

---

(76) عن الطوفي انظر : رسالة الماجستير التي أنجزها مصطفى زيد بعنوان : «المصلحة في التشريع الرسلافي ونجم الدين الطوفي، ط. 1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1374 هـ / 1954م. انظر بالخصوص : الباب الثاني ، الطوفي والمصلحة، ص. 113 - 191. وقد نبّه مصطفى زيد إلى أن الطوفي لم يؤلف رسالة في المصلحة كما هو شائع عند المعاصرين وإنما تحدّث عنها في معرض شرحه لحديث : «لا ضرر ولا ضرار» ضمن شرح الأربعين النووية (انظر ، ص. 113) وقد أثبت الباحث في نهاية رسالته ملحقاً بعنوان : ماذا قال الطوفي في المصلحة ؟ وفيه حقق نصّ شرح الحديث المذكور.

(77) من هؤلاء : محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام، (مرجع مذكور) حيث يذهب إلى أن كلام الطوفي فرضي لا تمعّده الأمثلة ! ص. 294. وعبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الاجتهاد ورعاية المصلحة، حيث يرى أن بحث الطوفي نظري لا طائل تحته ! ص. 62. بل وصل الأمر عند بعضهم إلى اتهامه بأنّه كان من غلاة الرافضة وأنه قد تشييع بعد أن كان حنبلياً وأنه كان بليداً سيئ الفهم !

انظر : مصطفى أحمد الزرقاء، الإستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقها (هامش ص. 86)، وقد غاب عنه أن الشيعة عموماً يرفضون قاعدة المصالح أصلاً.

(78) يقرب من اتجاه الطوفي بن القيم الحنبلي الذي يقول : «إذا وجدت المصلحة فتمّ شرع الله، نقلًا عن محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام (مرجع مذكور) ص. 294.

(79) آل عمران 97/3.

المصلحة هي - عند التدبر - أصل الأصول كلها، فهي التي تؤسس معقولية الأحكام الشرعية وهي التي تجعل الاجتهاد ممكنا في كل حال لأن دائرتها واسعة لا حدود لها<sup>(80)</sup> ولا يعني ذلك أن منطلقها الهوى والتشهي فقد سبق أن قرر الشاطبي أن المصلحة مرتبطة بالمقاصد الشرعية العامة<sup>(81)</sup>.

إن الاجتهاد عندنا ليس محض رأي وتقول يصدر عن هوى، وليس تفكيراً شخصياً بحثاً يلبس ثوب القداسة وتتلقي نتائجها بكامل الإذعان ومنتهى التسليم والامثال، بل إننا نرى فيه مفارقة عجيبة إذ يتقاطع فيه الإلهي المقدس المطلق عبر المحدود بالبشري المتناهي القاصر المحدود، فهو في أصله ومصدره ديني غيبي وفي نتائجه مدني دينوي، ولم يكن الاجتهاد في الماضي ولا يمكنه أن يكون مجرد تمرينات ذهنية، على مسائل لا هوية بعيدة عن مشكلات العصر وإكراهات المجتمع<sup>(82)</sup> ولا يمكن للإنسان أن ينسلخ من بشريته ويتجرد من هواه ويتنزه عن مصلحته، ومن ثم فإن الحكم الشرعي، الذي يستنبط إنما هو عند التحقيق بشري لأنه يخضع لإكراه الزمان والمكان، فلا تكون أحكامه إلا شهادة على عصره ودلالة على حاله، تلك شروطه الإنسانية التي ليس بوسعها أن يتحرر منها. ومن ثم كان لزاماً على المجتهد أن يعرف سنن التاريخ وقوانين الاجتماع وقواعد السياسية وطبائع العمران كي يكون شاهداً على العصر مستجيباً لواجب الوقت. وعليه أن يعترف بنسبية أحكام

---

(80) محمد عبد الجباري، وجهة نظر، فصل معقولية الأحكام الشرعية (مراجع مذكور) ص. 60 - 61.

(81) الموافقات، ج 2، كتاب المقاصد.

(82) انظر، محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط 1، تعريب هاشم صالح، سلسلة بحوث اجتماعية، عدد 11، بيروت، دار الساقي، 1991، ص 14 وما يليها.



الاجتهادية وأن لا يطابق بينها وبين حكم الله، لأنه يعيش في الزمان وفي المكان ويخضع للتبدل والزوال<sup>(83)</sup>.

إن الاجتهاد مؤسسة بشرية وليس سلطة روحية<sup>(84)</sup> لأنه قائم في الأصل على تبرئة الخطأ شرط بذل أقصى الجهد الممكن إنسانياً، فليس المهمّ درك الحقيقة في ذاتها وإنما الأهمّ المجهود الإنساني المبذول من أجل بلوغها، ومن ثمّ فلا تبعة على المخطئ إذا كان خير الإرادة محمود المجهود، فالحقيقة بهذا الاعتبار هي ما يصل إليه الجهد البشريّ في قراءة النصوص الإلهية، والاجتهاد هو، فلسفة الخطأ المبرراً أو فلسفة الحقيقة النسبية،<sup>(85)</sup>.

محمد ابن الطيّب

---

(83) علي حرب، لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991، ص. 101.

(84) ونحن في ذلك على رأي عبد المجيد الشرفي إذ قال عن صواب في تقديرنا، «ينبغي استبطان مبدأ المسؤولية الفردية وعدم التفريط فيه لفائدة مجامع فقهية تنتصب للفصل بين الحلال والحرام وللکلام باسم الله.. حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء (مقال مذكور)، ص. 48.

(85) أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الفزالي، ط2، تونس دار بوسلامة للنشر والتوزيع، د.ت. ص. 212.

## المصادر والمراجع

### ١ - المصادر

- الشوكاني (محمد بن علي)،
  - \* إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
  - \* أدب الطلب ومنتهى الأرب، تحقيق عبد الله الحبشي، صنعاء، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، 1979.
  - \* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط.1، القاهرة، مطبعة السعادة، 1348 هـ.
  - \* ديوان الشوكاني، أسلاك الجواهر، تحقيق : حسين بن عبد الله العمري، دمشق، دار الفكر، 1402 هـ / 1982 م.
  - \* ذكريات الشوكاني (رسائل للمؤرخ في اليمن : محمد بن علي الشوكاني)، تحقيق : صالح رمضان محمود، بيروت، دار العودة، 1983.
  - \* السبل الجرار المتدقق على حدائق الأزهار، تحقيق : قاسم غالب أحمد ومحمود أمين النواوي ومحمود إبراهيم زايد وبسيون رسلان، نشر : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1390 هـ / 1970 م.
  - \* القول المفيد في أدلة الإجتihad والتقليد، القاهرة، د.ت.
  - \* فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، القاهرة، 1349 هـ / 1988 م.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، د.ت.
- الرازي (فخر الدين)، المحصول في علم أصول الفقه، ط.1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 هـ / 1988 م.
- السيوطي (جلال الدين)، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الإجتihad في كل عصر فرض، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1985.
- الشاطبي (أبو اسحاق بن موسى)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق : عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، 1975.
- الشافعي (محمد بن ادريس)،
  - \* الأم، ط.2، بيروت، 1393 هـ / 1973 م.
  - \* الرسالة، تحقيق : أحمد محمود شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

- الفزالي (أبو حامد)، المستصفى من علم أصول الفقه، بيروت، د.ت.
- المقدسي (ابن قدامة)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل بن حنبل، ط.1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1981.

## ب - المراجع العربية

- أركون (محمد)، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط.1، تعريب، هاشم صالح، سلسلة : بحوث اجتماعية عدد 11، بيروت، دار الساقي، 1991.
- الأصفهاني (محمد حسين)، الاجتهاد والتقليد، ط.1، النجف، دار الكتب الإسلامية، 1957.
- الأفغاني (جمال الدين)، الأعمال الكاملة، تحقيق : محمد عمارة، بيروت، 1968.
- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955.
- بن عبد الجليل (المنصف)،
- \* أصول الفقه بين حزم والآمد، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف : عبد المجيد الشرفي، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984 (مرقونة).
- \* المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، مقال منشور ضمن مؤلف جماعي بعنوان : في قراءة النص الديني، سلسلة موافقات عدد 1، تونس، الدار التونسية للنشر، 1990.
- تركي (عبد المجيد)،
- \* الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- \* مقدمة أحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي، ط.1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1407 هـ / 1986 م.
- \* مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ط.2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1406 هـ / 1986 م.
- الجابري (محمد عابد)،
- \* بنية العقل العربي، نقد العقل العربي 2، ط.1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986.
- \* الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية، ط.3، بيروت، دار الطليعة، 1988.

\* وجهة نظر ، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ط.1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.

- الحبشي (عبد الله، دراسات في التراث اليمني، ط.1، بيروت، دارالعودة، 1977.  
- حرب (علي)، لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، ط.1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.

- حوراني (البرت)، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939)، تعريب : كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، 1968.

- خلاف (عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط.7، القاهرة، 1956.  
- الدريني (محمد فتحي)، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.  
- رضا (محمد زشيد)، تحقيق الإمام الشوكاني في مسألة القياس، مقال منشور بمجلة المنار، المجلد 18 عدد 6، 1915.

- الزحيلي (وهبة)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بحث شارك به في أعمال ندوة مؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض المنشورة بعنوان : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404 هـ / 1984م.

- الزرقاء (مصطفى أحمد)، الاستصلاح والمصالح المرسلّة في الشريعة الإسلامية وأصول فقها، دمشق، دار القلم، 1408 هـ / 1988م.

- الزروي (ابراهيم عباس)، نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الشروق، 1983.

- زيد (مصطفى)، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ط. 1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1374 / 1954.

- سابيارد (نازك)، الرّحالون العرب والغرب في النهضة العربيّة الحديثة، بيروت، مؤسسة نوفل، 1979.

- سالم (سيد مصطفى)، نصوص مبنية عن المجلة الفرنسية على مصر، القاهرة، 1975.

- السعيد (عبد العزيز عبد الرحمان)، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، سلسلة من يتابع الثقافة، عدد 5، 1984.

- السيد (رضوان)، الشافعي والرسالة : نظرة في التكوين التاريخي للنظام الفقهي، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.

- شرف الدين (أحمد حسين)، اليمن عبر التاريخ من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن العشرين ، دراسة جغرافية تاريخية سياسية شاملة، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1964.
- الشرفي (عبد المجيد).
- \* الإسلام والحداثة، ط2، سلسلة موافقات، عدد 4، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991.
- \* حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، مقال منشور ضمن : قضية الاجتهاد الفكر الإسلامي، تونس، 1987.
- \* الشافعي أصوليا بين الاتباع والابداغ، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثالثة، عدد 10 - 11، بيروت، 1991.
- \* دروس التبريز (فخرالدين الرازي أصوليا)، قسم العربية بكلية الآداب بجنوبة، السنة الجامعية : 1992 - 1993.
- شلتوت (محمود)، الإسلام عقيدة وشرعية، ط7، بيروت، دار الشروق، 1974.
- شلق (الفضل)، الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- صبحي (أحمد محمود)، الزيدية، ط2، الإسكندرية، الزهراء للإعلام العربي، 1404 هـ / 1984 م.
- الصعدي (عبد المتعال).
- \* في ميدان الاجتهاد، القاهرة، د.ت.
- \* المجددون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت.
- عبده (محمد)، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1976.
- عمارة (محمد)، رفاعة الطهطاوي راند التنوير في العصر الحديث، القاهرة، د.ت.
- عمران (كمال)، الإبرام والنقض : قراءة في الثقافة الإسلامية، سلسلة موافقات عدد 7، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992.
- العمري (حسين بن عبد الله).
- \* الإمام الشوكاني راند عصره، ط1، دمشق، دار الفكر، 1411 هـ / 1990 م.
- \* الشوكاني مصلحا، مقال منشور بمجلة : العربي، عدد 300، نوفمبر، 1983.
- \* المنار واليمن (1898 - 1934)، دمشق، دار الفكر، 1987.
- \* مائة عام من تاريخ اليمن الحديث، ط1، دمشق، دار الفكر، 1988.

- العمري (نادية شريف)، الاجتهاد في الإسلام، بيروت، 1981.
- غالب (قاسم)، من أعلام اليمن شيخ الإسلام المجتهد : محمد بن علي الشوكاني، القاهرة، مطبعة الأهرام التجارية، 1969.
- فضل الله (مهدي)، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، 1987.
- فنجري (أحمد)، اليمن ماضيها وحاضرها، القاهرة، 1957.
- الفيروزآبادي (مجد الدين)، القاموس المحيط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- كرافولسكي (دورتيا)، الإسلام والإصلاح، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- القاضي (محمد) وصوله (عبد الله)، الفكر الإصلاحى عند العرب في عصر النهضة، تونس، دار الجنوب للنشر، 1992.
- مجلة المنار، مجلد 34، 1928.
- الخزومي (محمد باشا)، خاطرات جمال الدين الأفغانى، بيروت، 1931.
- مذكور (محمد سلام).
- \* مناهج الاجتهاد في الإسلام والأحكام الفقهية والعقائدية، الكويت، نشر جامعة الكويت، 1393هـ / 1973م.
- \* جمال الدين الأفغانى باعث النهضة الفكرية في الشرق، القاهرة، 1937.
- المراكشي (محمد صالح)، قراءات في الفكر الحديث والمعاصر، سلسلة موافقات عدد 8، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992.
- المراغى (محمد مصطفى)، الاجتهاد في الإسلام، سلسلة الثقافة الإسلامية عدد سبتمبر، 1959.
- مرعي (حسن أحمد)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، نشر جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404هـ / 1984م.
- الموسوي (عبد الحسين شرف الدين)، النص والاجتهاد، ط3، تقديم : محمد صادق الصدر، النجف، دار نعمان، 1964.
- التمر (عبد المنعم)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية : نشأته وتطوره والتعريف به، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1984.

- الواسعي (عبد الواسع بن يحيى)، تاريخ اليمن المسمى ، فرجة الهوم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن، القاهرة، المطبعة السلفية، 1346هـ.
- يفوت (سالم)، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط.1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1968.

### المراجع الأعجمية :

- M. ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, Paris, ed. Maison neuve et la rose, 1984.
- FaZLUR RAHMAN, Islam and modernity, Chicago; 1982.
- GOLDZIER, Muhammedinshe Studien, trad. L. BERCHER, Paris, 1952.
- HIMMICH Ben Salem, De la formation idéologique en Islam Ijtihadat et Histoire, Paris, 1980.
- G. HOURANI, The basis of authority of consensus in Sunnit Islam, in : STUSIA ISLAMICA XXI (1964).
- J. JOMIER, Le commentaire coranique du MANar, Paris, ed. Maison neuve, 1954.
- G.H.A. JUNYBOLL, Muslim Tradition, combridge university press, 1983.
- J. SHACHT, An introduction to Islamic Law, Oxford, 1964.
- WAEL B. Hallaq, Was the gate of idjtihad closed ? in : IJMES 16 (1984).

